



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2019

Esra zwischen Kanon und Apokryphen

Krauter, Stefan

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-177101>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Krauter, Stefan (2019). Esra zwischen Kanon und Apokryphen. In: Frey, Jörg; Clivaz, Claire; Nicklas, Tobias. Between canonical and apocryphal texts : processes of reception, rewriting, and interpretation in early Judaism and early Christianity. Tübingen: Mohr Siebeck, 213-226.

Between Canonical and Apocryphal Texts

Processes of Reception, Rewriting, and Interpretation
in Early Judaism and Early Christianity

Edited by

Jörg Frey, Claire Clivaz, and Tobias Nicklas

in collaboration with

Jörg Röder

Mohr Siebeck

Author's e-offprint with publisher's permission

JÖRG FREY, born 1962; 1996 Dr. theol.; 1998 Habilitation; since 2010 Professor for New Testament at the University of Zurich.

CLAIRE CLIVAZ, born 1971; 2007 PhD; since 2014 Invited Professor in Digital Humanities at the University of Lausanne; since 2015 Head of Digital Enhanced Learning at the Swiss Institute of Bioinformatics in Lausanne.

TOBIAS NICKLAS, born 1967; 2000 Dr. theol.; 2004 Habilitation; since 2007 Professor for Exegesis und Hermeneutics of the New Testament at the University of Regensburg.

JÖRG RÖDER, born 1980; since 2014 Researcher for the HyperNT Project (New Testament Studies), University of Basel.

ISBN 978-3-16-153927-5 / eISBN 978-3-16-155232-8

DOI 10.1628/978-3-16-155232-8

ISSN 0512-1604 / eISSN 2568-7476

(Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament)

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie; detailed bibliographic data are available at <http://dnb.dnb.de>.

© 2019 Mohr Siebeck Tübingen, Germany. www.mohrsiebeck.com

This book may not be reproduced, in whole or in part, in any form (beyond that permitted by copyright law) without the publisher's written permission. This applies particularly to reproductions, translations and storage and processing in electronic systems.

The book was printed on non-aging paper by Gulde Druck in Tübingen and bound by Buchbinderei Spinner in Ottersweier.

Printed in Germany.

Author's e-offprint with publisher's permission

Table of Contents

JÖRG FREY	
Preface	V
JÖRG FREY	
From Canonical to Apocryphal Texts: The Quest for Processes of “Apocryphication” in Early Jewish and Early Christian Literature	1
SIMON C. MIMOUNI	
Le concept d’apocryphité face au concept de canonicité: retour sur un problème en débat.....	45
MARTIN MEISER	
Interpretive Methods in the Septuagint of the Prophetic Books.....	85
VERONIKA BACHMANN	
Der persische Königshof als Bühne für Variationen um die Themenkomplexe Macht und Identität. Ein vergleichender Blick auf die Estherbuchversionen Est ^{MT} , Est ^{LXX} und Est ^A	103
MICHAEL BECKER	
Ein Patriarch mit Schwächen. Zur Darstellung Abrahams im Genesisapokryphon (1Q20).....	127
DAVID HAMIDOVIĆ	
Securizing the Straight Line from Heaven to Earth: The Written Authoritative Catena in the Book of Jubilees	153
JUTTA JOKIRANTA	
Quoting, Writing, and Reading. Authority in <i>Pesher Habakkuk</i> from Qumran	185
STEFAN KRAUTER	
Esra zwischen Kanon und Apokryphen	213

Table of Contents

ALBERDINA HOUTMAN	
The Great Beyond According to Targum Isaiah	227
KARL-HEINRICH OSTMEYER	
Die Gebete des Manasse (aus Qumran, der Septuaginta und der Kairoer Geniza)	241
ENNO EDZARD POPKES	
Die Apokryphisierung der Botschaft Jesu im Thomasevangelium: eine religionshistorische Spurensuche	257
CLAIRE CLIVAZ	
(According) To the Hebrews. An Apocryphal Gospel and a Canonical Letter Read in Egypt	271
WOLFGANG GRÜNSTÄUDL	
Ein apokryphes Petrusbild im Neuen Testament. Zur Konstruktion apostolischer Autorität in OffbPetr und 2 Petr	289
MEGHAN HENNING	
Hell as ‘Heterotopia’. Edification and Interpretation from Enoch to the Apocalypses of Peter and Paul.....	309
JULIA A. SNYDER	
Relationships between the <i>Acts of the Apostles</i> and Other Apostle Narratives.....	333
JANET SPITTLER	
The Development of Miracle Traditions in the Apocryphal Acts of the Apostles	357
JÖRG RÖDER	
„Wegen guter Taten wollen sie ihn töten?“ Versuch einer reziproken Verhältnisbestimmung kanonischer und parabiblicher Literatur am Beispiel von Wunderberichten in den Pilatusakten.....	381
TOBIAS NICKLAS	
Absonderlich und geschmacklos? Antike christliche Wundererzählungen zwischen „kanonisch“ und „apokryph“	415

Table of Contents

MICHAEL SOMMER

Paulus und Laodicea.

Überlegungen zur Schriftrezeption, zur Eschatologie
und zum Autorenkonzept des „apokryphen“ Laodicenerbriefes441

List of Contributors465

Index of Sources467

Index of Subjects485

Esra zwischen Kanon und Apokryphen

Stefan Krauter

Im antiken Judentum sowie im Christentum der Antike und des frühen Mittelalters entstand eine ganze Reihe von Schriften, die Esra als fiktiven Autor und/oder Hauptperson haben:¹ u.a. das Esra-Nehemia-Buch (griech. Version in der LXX: Esdras β'), das 3. Esrabuch (griech. Version in der LXX: Esdras α'), die als 4. Esrabuch bezeichnete Apokalypse, das im Zusammenhang mit ihr überlieferte sog. 5. Esrabuch,² die Apokalypse des Esra, die Visio beati Esdrae, die Apokalypse des Sedrach, die Fragen Esras und die Offenbarung des Esra.³ In einer heutigen zum kirchlichen Gebrauch bestimmten Bibelausgabe⁴ findet man aber nur *ein* kanonisches Esrabuch. Das ist einerseits die Folge eines langen, sich teilweise bis in die Neuzeit hinziehenden *Rezeptions*prozesses: In ihm ist in bestimmten Glaubensgemeinschaften das eine Esrabuch kanonisch *geworden*, die anderen hingegen apokryph, d.h. von minderer Kanonizität oder

¹ Zu weit geht allerdings das Urteil von K.-F. POHLMANN, Esra als Identifikationsfigur im Frühjudentum. Beobachtungen und Erwägungen zu Esr 9, in: F.-L. Hossfeld/L. Schwienhorst-Schönberger (Hg.), *Das Manna fällt auch heute noch. Beiträge zur Geschichte und Theologie des Alten, Ersten Testaments*, FS E. Zenger (HBS 44), Freiburg u.a. 2004, 486–498, hier 486–487, es gebe im antiken Judentum ein umfangreiches Esraschrifttum und Esra sei eine zentrale Identifikationsfigur, denn die Zahl der jüdischen Esraschriften ist doch recht begrenzt (vgl. dazu M.E. STONE, *The Metamorphosis of Ezra: Jewish Apocalypse and Medieval Vision*, JThS 33 (1982), 1–18, hier: 1). Zu Esra im rabbinischen Schrifttum vgl. G.G. PORTON, *Ezra in Rabbinic Literature*, in: J.M. Scott (Hg.), *Restoration. Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives* (JSJS 72), Leiden u.a. 2001, 305–333; E. VIEZEL, *Ezra (Book and Person)*. III.B. *Rabbinic Judaism*, C. *Medieval Judaism*, EBR 7 (2014), 632–636.

² Das sog. 6. Esrabuch, in der Vulgata als 4Esr 15–16 überliefert, hat – anders als die übrigen genannten Schriften – mit der Figur Esra nichts zu tun. Mir erscheint die Vermutung bei M. WOLTER, 5. Esra Buch, 6. Esra Buch (JSRZ III/7), Gütersloh 2001, 823, die Schrift sei ursprünglich anonym gewesen und durch Zufall in Verbindung mit dem 4. Esrabuch gekommen, plausibel.

³ Knapper Überblick bei T. O'LOUGHLIN, *Esdras, Books of*. II. *Christianity*, EBR 8 (2013), 1202–1204. Überblick über dieses und auch weiteres Esra-Material bei R.A. KRAFT, „Ezra“ *Materials in Judaism and Christianity*, ANRW II 19.1 (1979), 119–136.

⁴ Genauer: in einer heutigen evangelischen oder katholischen Bibelausgabe und in einem jüdischen Tenach. Anders ist es teilweise in orthodoxen Ausgaben; auch in manchen anglikanischen Ausgaben finden sich weitere Esraschriften unter der Rubrik Apokryphen.

auch überhaupt nicht kanonisch.⁵ Andererseits ist dieser Rezeptionsprozess jedoch nicht völlig unabhängig vom *Produktionsprozess* der zahlreichen Esraschriften gewesen: Sie setzen nämlich teilweise einander voraus und nehmen aufeinander Bezug, und zwar mit der Absicht, dass sie selbst und/oder andere Esraschriften als kanonisch – oder vorsichtiger gesagt: als autoritativ – wahrgenommen werden sollen – oder auch nicht. Diesen Bezügen wird im Folgenden nachgegangen, und zwar mit einem besonderen Augenmerk auf die titelgebende literarische Figur Esra.⁶ Dieser Esra hat sozusagen eine „Biographie“, die sich durch die verschiedenen Esraschriften hindurch entwickelt und die eng mit deren autoritativem Anspruch zusammenhängt.

1. Esra im Esra-Nehemia-Buch

Den Ausgangspunkt soll die Darstellung Esras im heute kanonischen Esra-Nehemia-Buch⁷ bilden.⁸ In diesem tritt Esra für die titelgebende Hauptperson spät auf, nämlich ab Esr 7, d.h. in den letzten vier Kapiteln des Esrateils, dort aber sehr prominent. Er wird charakterisiert durch direkte und indirekte Bezüge zu anderen Personen, durch die Schilderung seiner Taten sowie an wenigen Stellen durch Beschreibungen bzw. Bewertungen seiner Eigenschaften.

In direkten Zusammenhang gebracht wird Esra gleich bei seinem ersten Auftreten mit seinen Vorfahren. Sein Stammbaum (Esr 7,1–5⁹) weist ihn, schon bevor das explizit gesagt wird (Esr 7,11), als Priester aus. Über seinen Vater Seraja, den letzten am Ersten Tempel amtierenden Priester, ist er direkt auf die Zeit vor dem Exil zurückbezogen, über seinen ersten Vorfahren Aaron auf die Anfänge des Kultes.

Eine weitere für die Charakterisierung Esras wichtige Personenkonstellation wird auch gleich in Esr 7,1 erwähnt und dann in dem – sei es im Kern echten,

⁵ Vgl. den Überblick bei D. BÖHLER, Esdras I. Das erste Buch Esdras / Das dritte Buch Esra, in: M. Karrer/W. Kraus (Hg.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterungen und Kommentare zum griechischen Alten Testament*, Stuttgart 2011, Bd. 1, 1165–1197, hier: 1165–1166.

⁶ Die davon klar zu unterscheidende Frage nach der historischen Person Esra kann hier außen vor bleiben.

⁷ In der hebräischen Bibel und auch in der LXX (dort als Esdras β') bilden Esrabuch und Nehemiabuch eine zusammengehörige Schrift. Die Aufteilung in zwei Bücher entwickelt sich im Laufe der Zeit in der lateinischen Überlieferung. Vgl. auch dazu die knappe Zusammenfassung bei BÖHLER, Esdras I (s. Anm. 5), 1165–1166.

⁸ Das ist eine rein pragmatische Wahl, denn irgendwo muss man beginnen. Es bedeutet hingegen keine Vorentscheidung, dass das Esra-Nehemia-Buch die älteste oder ursprüngliche oder gar „richtige“ Darstellung Esras enthalte, was auf eine historische Rationalisierung seiner kanonischen Geltung hinausliefe.

⁹ Er stimmt mit dem Stammbaum seines Vaters in 1Chr 5,29–30 nicht ganz überein, weil einige Generationen fehlen.

sei es fiktiven – Erlass Esr 7,11–26 ausgeführt: Esras Beauftragung durch den Perserkönig Artahsasta. Diese Beauftragung durch den König wird deutlich als ein Grund für den reibungslosen Erfolg der Aktionen Esras markiert (Esr 8,36). Alles, was der König Esra aufträgt, führt dieser im weiteren Fortgang der Handlung aus: den Hinaufzug nach Jerusalem mit Israeliten, Priestern und Leviten (Esr 7,13 – Esr 8,15–32), die Ausstattung des Tempels (Esr 7,15–23 – Esr 8,24–30.33–35), die Einsetzung von Richtern und die Lehre des Gesetzes (Esr 7,25 – Neh 8). Der Vielfalt der Aufgaben, die einen Schwerpunkt auf der Organisation von Kult und Gemeinwesen haben, steht gegenüber, dass die (wenigen) direkten, wertenden Beschreibungen Esras als Person ganz auf seine Gesetzeskenntnis und Treue zur Tora des Mose konzentriert sind (Esr 7,6.10).

In direkter Interaktion wird Esra auch mit den „Oberen“ des Volkes gezeigt: Dabei kommt ihm eine führende Rolle zu. Er organisiert die Rückwanderung nach Jerusalem (Esr 7,28; 8,15–21) ebenso wie die Rückführung von Tempelgeräten (Esr 8,24–30). Er löst im Konsens¹⁰, aber durchaus federführend das Problem der Mischehen (Esr 9–10). Eine Führungsfunktion hat Esra auch inne, wenn er stellvertretend für das ganze Volk im Gebet vor Gott tritt (Esr 9).

Nirgends wird Esra hingegen mit den anderen Hauptpersonen des Esra-Nehemia-Buches, d.h. Jeschua¹¹, Serubbabel und Nehemia in direkter Interaktion gezeigt. Nur in Neh 8,9; 12,1.13.26.36.47 werden jeweils einige der vier nebeneinander genannt, doch ohne dass dadurch ein mehr als oberflächlicher Zusammenhang zwischen ihren Aktionen hergestellt würde.¹² Allerdings wird Esra durch die narrative Struktur des Buches in einen indirekten Zusammenhang mit ihnen gebracht: Letztlich erzählt das Esra-Nehemia-Buch nämlich dreimal (bzw. viermal) dieselbe Geschichte: Jeschua und Serubbabel (Esr 1–6) bzw. Esra (Esr 7–10; Neh 8) bzw. Nehemia (Neh 1–7; 9–13) bzw. Scheschbazar (angedeutet in Esr 1; 5,14–16) ziehen im Auftrag eines persischen Königs nach Jerusalem, um dort nach dem Exil die religiös-politische Ordnung wieder aufzurichten.¹³ Das Esra-Nehemia-Buch in seiner vorliegenden Gestalt will dabei wohl den Eindruck *einer* von Gott gelenkten Rückkehr aus dem Exil und (teilweisen) Restauration des vorexilischen Zustandes mit drei Schwerpunkten – Tempelbau, Durchsetzung der Tora, Mauerbau – erwecken.¹⁴

¹⁰ Mit den in Esr 10,15 beiläufig erwähnten wenigen Ausnahmen.

¹¹ Als Sohn des Jozadak und Enkel des Seraja immerhin Esras Neffe.

¹² Es bleibt schon rein chronologisch unklar, ob man sich das Wirken der vier teilweise gleichzeitig oder nacheinander vorstellen soll. Vgl. dazu H.G.M. WILLIAMSON, *The Torah and History in Presentations of Restoration in Ezra-Nehemia*, in: J.G. McConville/K. Möller (Hg.), *Reading the Law*, FS G.J. Wenham (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 461), London 2007, 156–170; hier: 159–160.

¹³ KRAFT, „Ezra“ Materials (s. Anm. 3), 122–123.

¹⁴ WILLIAMSON, *The Torah and History* (s. Anm. 12), 156–159. Im Einzelnen sind freilich ebenso zahlreiche Brüche wie Überschneidungen zu entdecken, z.B. werden die Tempelgeräte mehrmals zurückgeführt (Esr 1; 8,24–30), das Laubhüttenfest wird mehrmals zum ersten Mal

Trotz dieser gewollten Parallelität hat Esra im Vergleich zu den anderen Hauptpersonen ein eigenes Profil: Mit Jeschua und Serubbabel verbindet ihn und von Nehemia unterscheidet ihn, dass er eine Gruppe von Rückkehrern in einem „zweiten Exodus“ nach Jerusalem führt.¹⁵ Dadurch kommt er in die Rolle eines zweiten Moses, was bei ihm – und nur bei ihm – durch den starken Akzent auf der Verlesung, Lehre und Durchsetzung der Tora noch verstärkt wird. Von allen anderen Hauptfiguren unterscheidet ihn, dass sein Wirken als (beinahe) konfliktfrei und erfolgreich dargestellt wird (s.o.). Jeschua und Serubbabel müssen beim Tempelbau einen großen Rückschlag und dadurch eine lange Bauverzögerung hinnehmen (Esr 4) und Nehemias Wirken erscheint als außerordentlich konfliktträchtig (vgl. z.B. Neh 6; 13). Ohne dass die anderen Hauptfiguren herabgesetzt oder gar negativ dargestellt würden,¹⁶ erscheint Esra in einer hervorgehobenen Position.

2. Esra im 3. Esrabuch / Esdras α'

Das Verhältnis des 3. Esrabuches (LXX: Esdras α') zum Esra-Nehemia-Buch (LXX: Esdras β') ist umstritten. Was die griechische Version der beiden Schriften angeht, erscheint es angesichts der allgemeinen Tendenz zu immer „wörtlicheren“ Übersetzungen plausibel, dass die sinngetreue, aber in flüssigem Griechisch formulierte Version Esdras α' vor der „sklavischen“ Fassung Esdras β' entstanden ist.¹⁷ Hinsichtlich der ursprünglichen hebräisch-aramäischen Versionen gibt es – grob gesagt – zwei Forschungspositionen.¹⁸ Entweder das 3. Esrabuch ist eine spätere Überarbeitung des Esra-Nehemia-Buches¹⁹ oder es ist (im Kern, d.h. von evtl. redaktionellen Zusätzen abgesehen) das

wieder gefeiert (Esr 3,4; Neh 9,13–18), die Mischehen werden mehrmals geschieden (Esr 9,2; Neh 10,31; 13,1–3; 13,23–29). Vgl. L.L. GRABBE, „Mind the Gaps“: Ezra, Nehemiah and the Judean Restoration, in: J.M. Scott (Hg.), *Restoration. Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives* (JSJ.S 72), Leiden u.a. 2001, 83–104, hier: 83–86.

¹⁵ Vgl. dazu K. KOCH, *Ezra and the Origins of Judaism*, JSS 19 (1974), 173–197; WILLIAMSON, *The Torah and History* (s. Anm. 12), 161–162.

¹⁶ So aber z.B. POHLMANN, *Esra als Identifikationsfigur* (s. Anm. 1): Esra sei als bewusste Überbietung und damit Gegenfigur zu Nehemia konzipiert. Er solle damit als Identifikationsfigur für priesterliche Kreise dienen.

¹⁷ BÖHLER, *Esdras I* (s. Anm. 5), 1174–1175 (mit Hinweisen auf die frühere Forschung).

¹⁸ Einen Überblick über die Forschung bietet: K. DE TROYER, *Zerubbabel and Ezra: A Revived and Revised Solomon and Josiah? A Survey of Current 1 Esdras Research*, *Currents in Biblical Research* 1 (2002), 30–60, hier: 31–34.

¹⁹ So z.B. Z. TALSHIR, *1 Esdras. From Origin to Translation* (SCS 47), Atlanta 1999; U. MITTMANN-RICHTER, *Theologie als Schlüssel zur Historie. Neue Wege zur Datierung frühjüdischer Schriften*, in: H. Lichtenberger/G. Oegema (Hg.), *Jüdische Schriften in ihrem antijüdischen und urchristlichen Kontext* (JSHRZ Studien 1), Gütersloh 2002, 75–101, hier: 77–87.

Zeugnis einer zeitgleich mit Esra-Nehemia entstandenen oder sogar älteren Fassung der Esra-Erzählung.²⁰

Hier ist nicht der Ort, diese Frage ausführlich zu diskutieren oder gar eine Lösung vorzuschlagen. Im Folgenden soll vielmehr untersucht werden, in welcher Weise sich das Esrabild des 3. Esrabuches von dem im Esra-Nehemia-Buch unterscheidet und was das über den autoritativen Anspruch der beiden Schriften aussagt. Um das abschätzen zu können, wird auch ein Blick auf frühe Zeugnisse der Rezeption (oder auch: Nichtrezeption) der beiden Schriften notwendig sein.

Das Wirken des Esra wird im 3. Esrabuch bis auf wenige Nuancen gleich wie im Esra-Nehemia-Buch geschildert.²¹ Anders ist nur die Figurenkonstellation, innerhalb derer Esra erscheint: Der Nehemiateil fehlt – sei es dass er redaktionell entfernt wurde, sei es dass er noch nicht redaktionell hinzugefügt wurde. Dadurch erscheinen nur Jeschua und Serubbabel als Pendants zu Esra. Und in der Endfassung des 3. Esrabuches sind sie es – und nicht Esra –, auf denen der Schwerpunkt der Darstellung liegt: durch die Hervorhebung Serubbabels in der Pagenerzählung (3Esr 3–4) und durch die Korrespondenz zwischen dem Passa Josias, das die Schrift eröffnet (3Esr 1, 1–22), und dem Passa nach der Wiedereinweihung des Tempels (3Esr 7), das den Abschluss des ihnen gewidmeten Teils der Schrift bildet.

Sowohl von Vertretern der These, dass das 3. Esrabuch eine spätere Bearbeitung des Esra-Nehemia-Buches sei, als auch von Vertretern der entgegengesetzten Forschungsmeinung, es sei (von Zusätzen abgesehen) eine zeitgleiche oder frühere Fassung, wird diese unterschiedliche Personenkonstellation in einen engen Zusammenhang mit der Wirkabsicht und dem autoritativen Anspruch der beiden Schriften gebracht: Die Hervorhebung des Davididen Serubbabel und des Priesters Esra einerseits und die Einbeziehung Nehemias andererseits seien Ausdruck einer anti- bzw. prohasmonäischen Tendenz. Entsprechend ist entweder das 3. Esrabuch die antihasmoneische Bearbeitung des Esra-Nehemia-Buches²² oder die Schriften sind zwei, aus teilweise denselben

²⁰ So z.B. D. BÖHLER, *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels* (OBO 158), Fribourg/Göttingen 1997.

²¹ Die Abweichungen lassen sich jeweils textkritisch erklären (die Vorlage von Esdras α' wich an einigen Stellen von MT leicht ab) oder mit der Übersetzungstechnik des Übersetzers von Esdras α'; vgl. dazu BÖHLER, *Esdras I* (s. Anm. 5), 1172–1173. Das gilt auch für die Bezeichnung Esras als ἀρχιερεύς (3Esr 9,39.40.49; in Esdras β' immer ἱερεύς). Sie ist immer die zwar freie, aber sachlich richtige Wiedergabe von הכהן bzw. כהנא; vgl. D. Böhler, *Literarischer Machtkampf. Drei Ausgaben des Esrabuches im Streit um das wahre Israel und die Legitimation von Herrschaft*, in: U. Dahmen/J. Schnocks (Hg.), *Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft – Widerstand – Identität*, FS H.-J. Fabry (BBB 159), Göttingen 2010, 125–145, hier: 130–132.

²² So z.B. MITTMANN-RICHERT, *Theologie als Schlüssel zur Historie* (s. Anm. 19), 77–87.

Quellen schöpfende, konkurrierende Fassungen der Rückkehr aus dem Exil, die eine pro-, die andere antihasmoneisch.²³

Eine derartig eindeutige Zuordnung der beiden Versionen scheint mir etwas zu forsch: Gewiss steht in 2 Makk 1,18–2,15 Nehemia alleine im Mittelpunkt der Restauration nach dem Exil und übernimmt dabei Funktionen, die im 3. Esrabuch (aber ebenso auch in Esra-Nehemia) Jeschua, Serubbabel und Esra zugeschrieben werden, nämlich die Wiedereinrichtung des Kults und die Sammlung verlorener Schriften. Aber kann man daraus tatsächlich schließen, dass Nehemia eine *spezifisch* hasmonäische „Heldenfigur“ gewesen sei? Und gewiss stehen sich im 3. Esrabuch Jeschua bzw. Esra als Priester und Serubbabel als „Herrscher“ gegenüber. Aber ist das an sich schon eine Kritik an der hasmonäischen Kombination von Herrscher- und Hohepriesteramt – zumal ja im 3. Esrabuch die davidische Abstammung Serubbabels kaum hervorgehoben wird?²⁴

Während man also wohl zu weitreichende Schlüsse auf direkt politische Absichten der Schriften lieber unterlassen sollte, scheint doch eines klar und bei den Vertretern beider Forschungspositionen Konsens: In welchem Entstehungsverhältnis auch immer Esra-Nehemia und das 3. Esrabuch zueinander stehen, sie sind in ihrem Anspruch auf Autorität Alternativen.²⁵ Es ist von der Anlage dieser beiden Schriften her wenig sinnvoll, beide zugleich als kanonisch bzw. autoritativ zu rezipieren.

Das wurde auch in der Regel nicht gemacht. Das zeigt erstens der Befund in weiteren antik-jüdischen Texten zur Restauration nach dem Exil: Josephus folgt nur Esdras α' und einer Version der Nehemia-Geschichte, nicht aber Esdras β' , Sirach kennt beide Esra-Versionen nicht (Sir 49,11–13), ebensowenig das Haggai- und das Sacharjabuch,²⁶ das 2. Makkabäerbuch propagiert, wie schon gesagt, nur eine erweiterte Version der Nehemia-Geschichte.²⁷ Es gab also offensichtlich mehrere verschiedene Erzählungen über die Rückkehr aus dem Exil sowie mehrere verschiedene Versuche von Kombinationen dieser Geschichten – und diese schlossen sich zumindest teilweise aus.

²³ So z.B. BÖHLER, Literarischer Machtkampf (s. Anm. 21).

²⁴ Sie wird in 3Esr 5,5 erwähnt, allerdings auf einen sonst nicht bekannten Sohn Serubbabels namens Jojakim bezogen.

²⁵ So zu Recht D. BÖHLER, Esdras, Books of. I. Judaism, EBR 7 (2013), 1198–1202, hier: 1199.

²⁶ Die beiden Propheten Haggai und Sacharja (erwähnt in Esr 5,1; 6,14) konnten natürlich, wenn man annimmt, dass sie tatsächlich Zeitgenossen von Jeschua und Serubbabel waren, Esra und Nehemia gar nicht kennen; in den erst später entstandenen Büchern hingegen wäre eine Kenntnis der Esraschriften möglich. Jeschua und Serubbabel werden in Hag 1,1.12.14; 2,2.4.21.23; Sach 3,1–10; 4,6–10; 6,11 erwähnt.

²⁷ L.L. GRABBE, Ezra – Nehemiah, London 1998, 81–89.

Zweitens passt dazu durchaus das Ergebnis des Kanonprozesses im jüdischen wie auch weithin im christlichen Bereich, wo letztendlich das 3. Esrabuch ausgeschieden wurde²⁸ (es hätte natürlich ebenso auch das Esra-Nehe-mia-Buch sein können). Dies allerdings nicht ohne Ausnahme: In (Teilen der) orthodoxen Tradition stehen beide Bücher nebeneinander im Kanon – einerseits über weite Strecken eine wörtliche Dopplung, andererseits von der grundlegenden Personenkonstellation her nicht zueinander passend.

3. Esra im 4. Esrabuch

Ganz anders das Verhältnis des 4. Esrabuches zur vorangehenden Esratradition: Es erwähnt, wenn auch nicht einzeln und mit explizit genanntem Titel, eine kanonische Esraschrift: Die 24 zu veröffentlichenden der insgesamt 94 von Esra diktierten Schriften (4Esr 14,25–27) referieren mit allergrößter Wahrscheinlichkeit auf das, was wir Kanon der Hebräischen Bibel nennen – und dazu gehört auch das Esra-Nehe-mia-Buch. Doch nicht nur dies: Der Esra aus dem 4. Esrabuch setzt den kanonischen Esra voraus. Er soll offensichtlich die von dort bekannte Figur sein:²⁹ Darauf weist gleich in 4Esr 3,1 seine Verortung in Babylon hin,³⁰ ebenso seine Zeichnung als Führungsfigur des Volkes Israel (4Esr 5,16–19; 12;40b–50; 14,13), und dies wird besonders deutlich, wenn in 4Esr 14 die im Esra-Nehe-mia-Buch angelegte Parallelisierung mit Mose ausgebaut wird: Esra nicht nur als derjenige, der die bereits vorhandene Tora vorliest, erklären lässt und durchsetzt, sondern der die Schriften des Tenach nochmals offenbart bekommt und seinen Schreibern für die zukünftige Überlieferung diktiert.

Soweit scheint alles klar – aber bei näherem Hinsehen wird deutlich, dass der Esra des 4. Esrabuches doch nicht einfach eine Ergänzung oder Weiterentwicklung des kanonischen Esra ist, sondern dass Brüche, ja Widersprüche bestehen: Das beginnt mit den Personenkonstellationen. Während der Esra des

²⁸ Zur ablehnenden Einschätzung des Buches durch Hieronymus und Luther, die dafür entscheidende Impulse gaben, vgl. BÖHLER, *Esdra* I (s. Anm. 5), 1166.

²⁹ Ein Problem ist allerdings, dass er in 4Esr 3,1 auch Salatiel genannt wird. Wenig wahrscheinlich scheint mir der Vorschlag von P. METZGER, Esra und das vierte Esra-Buch. Die Bedeutung des Pseudonyms für die Interpretation einer apokalyptischen Schrift, in: F.W. Horn/M. Wolter (Hg.), *Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung*, FS O. Böcher, Neukirchen-Vluyn 2005, 263–290, hier: 266, Salatiel mit dem Vater von Serubbabel (Esr 3,2.8) zu identifizieren. Dann wäre Esra zugleich Davidide und Priester, was nicht sein kann. Vgl. dazu auch M.E. STONE, *Fourth Ezra. A Commentary on the Book of Fourth Ezra* (Hermeneia), Minneapolis 1990, 55–56.

³⁰ Das ist allerdings eine gewisse „Vorverlegung“: Aus der nachexilischen Figur wird so eine (auch) exilische; vgl. dazu METZGER, *Esra und das vierte Esra-Buch* (s. Anm. 29), 268–269.

Esra-Nehemia-Buches ständig mit dem Volk und seinen Oberen interagiert, ist der Esra des 4. Esrabuches bis auf die oben erwähnten Passagen völlig einsam – oder genauer gesagt, da er ja mit dem Engel Uriel redet: nicht in Interaktion mit Menschen. Der Rückzug von allen Kontakten, ja die Absonderung von menschlichen Lebensgewohnheiten (4Esr 9,23–27) ist für ihn charakteristisch. Eine Absonderung vom Volk findet auch auf der spirituellen Ebene statt: Das Motiv der Fürbitte für das Volk (Esr 9) wird zwar aufgenommen (4Esr 10,39; 12,40b–50), aber immer wieder infrage gestellt (vgl. z.B. 4Esr 7,61). Letztendlich fordert Uriel Esra geradezu auf, sich zu entsolidarisieren und nicht mehr Fürbitte zu tun (4Esr 8,46–62a).

Eine für den Esra des Esra-Nehemia-Buches konstitutive Beziehung, nämlich seine Beauftragung durch den persischen König, fällt im 4. Esrabuch nicht nur weg, sie ist in diesem Setting überhaupt nicht vorstellbar. Dementsprechend kommen auch all die Themen wie Wiederaufrichtung des Tempels, Wiedereinrichtung des Kultes, Einsetzung einer Torarechtsprechung, Neukonstituierung des Volkes, Mauerbau entweder überhaupt nicht in den Blick oder aber nur innerhalb visionärer Ausblicke auf die Endzeit.³¹ Im Einklang damit fehlen auch alle Hinweise auf die weiteren Zentralfiguren der nachexilischen Restauration Joschua, Serubbabel und Nehemia.

Wenn man versucht, die „Biographie“ des Esra aus dem 4. Esrabuch mit der des Esra aus Esra-Nehemia zusammenzufügen, wird die Differenz vollends zum Widerspruch: Den Zeit- und Ortsangaben zufolge müsste ja Esra nach dem im 4. Esrabuch Erzählten mit seiner in Esra-Nehemia berichteten Mission beginnen. Das ist aber innerhalb der Erzählwelt des 4. Esrabuches gar nicht vorstellbar, ja es ist explizit ausgeschlossen: Denn in 4Esr 14,9.13–14 wird Esra sein nahe bevorstehender Tod (bzw. seine Entrückung aus dieser Welt) angedeutet,³² in der syrischen Version wird die Entrückung in 4Esr 14,50 erzählt.

Das Verhältnis des 4. Esrabuches zum Kanon stellt sich also differenziert dar: Die Schrift setzt die Autorität einer Gruppe von Schriften, der „24 Bücher“ voraus. Diese sind autoritativ und öffentlich. 70 apokalyptische Schriften³³ – darunter implizit sich selbst – stellt die Schrift vom Autoritätsanspruch auf eine Ebene mit diesen kanonischen Schriften, aber ausdrücklich als nicht öffentliche, vielmehr sozusagen im Wortsinne „apokryphe“ Texte.³⁴ Wobei wohl zu

³¹ KRAFT, „Ezra“ Materials (s. Anm. 3), 133.

³² Allerdings werden zu exakte Informationen über das weitere Leben des Esra vermieden (vgl. 4 Esr 4,52). Vermutlich war dem Autor bewusst, dass er sonst seine pseudepigraphische Verfasserfiktion untergrübe; vgl. STONE, Fourth Ezra (s. Anm. 29), 54.

³³ Dass der Autor eine Art „Gattungsbewusstsein“ hinsichtlich apokalyptischer Literatur hatte, zeigt 4Esr 12,11, wo von „deinem Bruder Daniel“ die Rede ist.

³⁴ 4Esr 14,46. Das ist, wie STONE, Fourth Ezra (s. Anm. 29), 437, zu Recht bemerkt, hier nicht der zur pseudepigraphischen Fiktion von Apokalypsen gehörende Topos, das Buch bis zur Endzeit, d.h. zur Zeit seiner echten Abfassung, zu versiegeln.

präzisieren ist: Es geht hier nicht um ein Corpus von 70 Schriften, das sozusagen als esoterischer Kanon neben den 24 kanonischen Büchern etabliert werden soll, vielmehr stehen die 70 Texte für den Inhalt der Offenbarungen, die Esra bekommen hat, also für die Belehrung über die Geheimnisse der Endzeit.³⁵ Dieses Ziel wird erreicht, indem die Stilisierung Esras als zweiter Mose, die im kanonischen Esrabuch angelegt ist, ausgebaut wird³⁶ und zugleich sozusagen rückwirkend Mose als erster Esra gezeichnet wird, dem am Sinai auch schon die geheimen Weisheiten offenbart wurden (4 Esr 14,3–6).³⁷

Mit dieser Idee eines Nebeneinanders von exoterischen und esoterischen autoritativen Schriften ist im 4. Esrabuch ein Wandel in der Funktion der kanonischen Schriften verbunden: Während im Esra-Nehemia-Buch (und ebenso im 3. Esrabuch) die Erneuerung der Tora im engen Verbund mit der politischen und religiösen Erneuerung des Volkes Israel steht (Wiederaufbau des Tempels, Errichtung der Mauern, Aufhebung der Mischehen), ist dies im 4. Esrabuch nicht der Fall. Die Tora (bzw. die 24 Schriften) ist zwar wörtlich dieselbe, aber sie ist jetzt der Wegweiser zu einem gerechten Leben, das *nach dem Tod* zum Heil führen wird.³⁸ Dieser Wandel in der Funktion ist aber möglich, weil diese Schriften jetzt (in der Fiktion freilich schon immer) im Zusammenhang mit der esoterischen Offenbarung über die kommende Welt stehen. Diese wird zwar dem Volk nicht mitgeteilt, sondern nur den Weisen, die aus ihr die Zusammenhänge verstehen lernen. Aber sie spielt doch immerhin insoweit für alle eine Rolle, als sie plausibel macht, der exoterischen Offenbarung weiterhin zu folgen, auch wenn ihr früherer Kontext und damit eigentlich auch die Motivation, ihr zu folgen, jedenfalls in dieser Welt unwiderruflich verloren sind.³⁹

³⁵ So zu Recht u.a. B.W. LONGENECKER, 2 Esdras, Sheffield 1995, 91; Stone, Fourth Ezra (s. Anm. 29), 441.

³⁶ Vgl. dazu LONGENECKER, 2 Esdras (s. Anm. 35), 85–88. Zu dem Motiv, dass Esra nicht die Tora aus Babylon wiederbringt und verliest, sondern sie vom Geist inspiriert neu diktiert, vgl. Kraft, „Esra“ Materials (s. Anm. 3), 125. Die nächste Parallele ist Tertullian, De cultu feminarum 1,3, der ebenfalls „Apokryphen“, nämlich das Henochbuch miteinbezieht.

³⁷ In 4 Esr 3,14 wird dies sogar noch auf Abraham zurückprojiziert.

³⁸ Vgl. das Fazit der Abschiedsrede Esras an das Volk 4Esr 14,13: Si ergo imperaveritis sensui vestro et erudieritis cor vestrum, vivi conservati eritis et post mortem misericordiam consequemini.

³⁹ Insofern ähnelt der Esra des 4. Esrabuches dem der Rabbinen, die in ihm ebenfalls keine Figur der Restauration, sondern der Transformation Israels sehen; vgl. PORTON, Ezra in Rabbinic Literature (s. Anm. 1), 305.

4. Esra im 5. Esrabuch

Das sog. 5. Esrabuch ist in der Vulgata als erstes und zweites Kapitel des Liber Esdrae quartus abgedruckt, d.h. als eine Art Prolog zum 4. Esrabuch.⁴⁰ Wie die handschriftliche Überlieferung, in der es innerhalb der Gruppe von Esraschriften an verschiedenen Orten (teils vor, teils hinter, teils getrennt vom 4. Esrabuch) steht, erkennen lässt, ist es jedoch nicht von Anfang an als Zusatz zum 4. Esrabuch verfasst, sondern als selbständige Schrift.⁴¹ Dennoch ist es durch die Aufnahme verschiedener Motive und theologischer Themen eng mit den früheren Esraschriften verbunden. An erster Stelle ist hier natürlich die Person Esra zu nennen: Dieser Esra wird über seinen Stammbaum (5 Esr 1,1–3) und seine Verortung in Medien unter König Artaxerxes (5 Esr 1,3) einerseits klar mit dem Esra des Esra-Nehemia-Buches identifiziert, andererseits durch die Bezeichnung als Prophet (5 Esr 1,1) mit dem Esra aus dem 4. Esrabuch (4 Esr 12,42).⁴²

Wie der Esra aus dem 4. Esrabuch ist auch er allein: Der Hinweis auf Artaxerxes ist eine literarische „Datierung“; inhaltlich spielt der König keine Rolle. Die weiteren Figuren der nachexilischen Zeit kommen nicht vor. Ebenso wenig das Volk, das ja im 4. Esrabuch immerhin in wenigen Szenen auftaucht: Die Situation im 5. Esrabuch ist immer die vor Esras Verkündigung an das Volk (5 Esr 1,5) oder nach ihr (5 Esr 2,33). Dafür wird Esra in eine andere Gemeinschaft gebracht, und zwar die der Propheten: Einerseits wird die Stilisierung als zweiter Mose noch verstärkt (5 Esr 2,33), andererseits wird Esra in eine Reihe mit den Propheten gestellt, deren Botschaft in Israel auf gewaltsame Ablehnung stieß (5 Esr 1,32; 1,36; 1,39–40; 2,18)⁴³ und die darum nun zu Propheten eines neuen Gottesvolkes werden. Gemeinsam mit ihnen wechselt Esra die Seiten und verkündet die Verstoßung des alten und die Berufung eines neuen Gottesvolkes.⁴⁴

⁴⁰ Vgl. zum Folgenden die ausführlichere Darstellung und Begründung in S. KRAUTER, Zur Theologie des 5. Esra-Buches, EChr 2 (2011), 153–172.

⁴¹ Vgl. dazu WOLTER, 5. Esra-Buch (s. Anm. 2), 771–772. Grundlegend zum 5. Esrabuch: T.A. BERGREN, *Fifth Ezra. The Text, Origin and Early History* (SCSt 25), Atlanta 1990.

⁴² Das ist allerdings nur in den Handschriften der sog. französischen Rezension der Fall. In der spanischen Rezension wird Esra wie in 4Esr 3,1 unter König Nebukadnezar datiert und durch die Nennung seines Vaters Chusi von Esra des Esra-Nehemia-Buches unterschieden.

⁴³ Es ist auffällig, dass unter den genannten Propheten zumindest in einem Teil der handschriftlichen Überlieferung Daniel fehlt. In 4Esr 12,11 ist die Nennung Daniels ein Signal dafür, dass sich die Schrift in apokalyptischer Tradition versteht. Das 5. Esrabuch, schon von der Form her keine Apokalypse (trotz der Vision mit angelus interpres in 5Esr 2,42–48), sondern ein Prophetenbuch, setzt sich von dieser Tradition wieder ab. Zu den Propheten im 5. Esrabuch vgl. T.A. BERGREN, *The List of Leaders in 5 Ezra 1:39–40*, JBL 120 (2001), 313–327.

⁴⁴ Das hat in 4 Esr in einigen Äußerungen des Engels Uriel einen Anhaltspunkt (vgl. 4 Esr 7,61; 8,46–62; 9,7–8), ist aber sicher nicht die Aussage, auf die das Buch insgesamt hinzielt.

Hier zeigt sich die Grundausrichtung der Schrift: Esra ist hier nicht mehr die zentrale Figur der Restauration Israels wie im Esra-Nehemia-Buch oder der Transformation Israels wie im 4. Esrabuch, sondern der vollständigen Substitution Israels durch ein neues Gottesvolk.⁴⁵ Trotz der Verortung und Datierung im Exil sollte man sich ihren ideologischen Ort wohl am ehesten nach der Verlesung bzw. Wiederherstellung der Tora – und vor allem: nach deren neuerlichem Misserfolg aufgrund der Verstocktheit Israels – vorstellen.⁴⁶

In Hinblick auf den Umgang mit vorausgehenden autoritativen Texten und auf den eigenen Autoritätsanspruch bedeutet dies, dass das 5. Esrabuch erstens die früheren Esraschriften voraussetzt, d.h. sich auf sie bezieht und an ihrer Autorität partizipieren will, dass es aber zweitens deren Grundaussage, das Fortbestehen Israels nach der Krise, radikal negiert und doch drittens diese Schriften sozusagen enteignet, indem Aussagen über Israel aus diesen Schriften auf das neue Gottesvolk der Christen übertragen werden.⁴⁷ Durchaus treffend hat P. Geoltrain diese Art des Umgangs als „Ahnenraub“ bezeichnet.⁴⁸

5. Esra in späteren Esraschriften

In den noch später entstandenen christlichen Esraschriften sind die Bezüge zur vorausgehenden Esratradition schwächer ausgeprägt. Sehr deutlich wird dies etwa in der Offenbarung des Esra⁴⁹, einem Kalandologion, das je nach dem Wochentag, mit dem ein Jahr beginnt, dessen Qualität (Klima, Ernte, Seuchen,

⁴⁵ Von daher ist die Einordnung der Schrift als „judenchristlich“ bei G.N. STANTON, 5 Ezra and Matthean Christianity in the Second Century, JThS 28 (1977), 67–83, der viele weitere Ausleger bis heute gefolgt sind, klar abzulehnen. Die Schrift ist vielmehr, wie auch WOLTER, 5. Esra-Buch (s. Anm. 2), und T.A. BERGREN, The Structure and Composition of 5 Ezra, VigChr 64 (2010), 115–139, feststellen, ein ganz und gar antijüdischer, christlich supersessionistischer Text.

⁴⁶ Das wird v.a. in dem Abschnitt 5Esr 1,5–24 klar. Dort werden Gottes Wohltaten und Israels Schuld einander gegenübergestellt, ähnlich wie in Ps 78,13–64, Ps 106,7–43 und v.a. wie in Neh 9,6–31 (zu weiteren, allerdings späteren Parallelen vgl. T.A. BERGREN, 5 Ezra, Dayyenu and Improperia. The Tradition History of the Exodus-Review in 5 Ezra, in: B.G. Wright (Hg.), A Multiform Heritage, FS R.A. Kraft, Atlanta 1999, 109–122). Dort aber als Bußgebet vor der Gabe der Tora und der erneuten Verpflichtung des Volkes auf sie, hier als endgültiges Urteil.

⁴⁷ Insbesondere das Motiv des neuen Exodus (5 Esr 1,35–40), des Zions als Mutter Kirche (5Esr 2,40–41), der Königsherrschaft Jerusalems (5 Esr 2,10).

⁴⁸ P. GEOLTRAIN, Le vol des ancêtres ou comment procéder à une captation d’héritage, in: S.C. Mimouni/I. Ullern-Weité (Hg.), Pierre Geoltrain ou comment „faire l’histoire“ des religions? Le chantier des „origines“, les méthodes du doute et la conversation contemporaine entre les disciplines, Turnhout 2006, 13–24.

⁴⁹ Vgl. dazu D.A. FIENSY, Revelation of Ezra, in: J.H. Charlesworth (Hg.), Old Testament Pseudepigrapha, New York 1983, Bd. 1, 601–604.

Kriege) vorhersagt. Esra ist hier nicht mehr als eine Chiffre für einen Seher mit Geheimwissen über die Zukunft. Diese Rolle steht natürlich in losem Zusammenhang mit der Vorstellung des 4. Esrabuches, dass Esra „70“ geheime Bücher offenbart wurden, darüber hinausgehende inhaltliche Bezüge gibt es jedoch nicht.

Das ist in anderen dieser Schriften immerhin in gewissem Maße anders: Die Apokalypse des Esra⁵⁰, die *Visio Beati Esdrae*⁵¹, die Apokalypse des Sedrach⁵² und die Fragen Esras⁵³ nehmen verschiedene Themen aus dem 4. Esrabuch auf:⁵⁴ den Dialog mit einem Engel (besonders ausgeprägt in Fragen Esras und Apokalypse des Esra), eine sehr pessimistische Grundhaltung gegenüber der Möglichkeit des Menschen, Gottes Anforderungen gerecht zu werden,⁵⁵ die Fürbitte Esras für die Sünder.⁵⁶ Daneben finden sich auch kleinere Motive wieder: die Parallelisierung mit Mose,⁵⁷ die Reaktion Esras auf die Ankündigung seines Todes bzw. seiner Entrückung,⁵⁸ das Fasten vor den Visionen.⁵⁹

Das inhaltliche Interesse an der Esratradition in diesen Schriften konzentriert sich auf das im 4. Esrabuch angelegte – dort aber nicht zentrale – Thema des Schicksals der Seelen nach dem Tod.⁶⁰ Andere Themen des 4. Esrabuches – Gesetz, Israel –, die im 5. Esrabuch, wenn auch im Modus der Negation immerhin noch präsent waren, fallen weg; a fortiori Themen des Esra-Nehemia-Buches wie Wiederaufbau des Gemeinwesens, Sicherung der Identität des Volkes etc. Das entspricht dem allgemeinen Trend der Rezeption der

⁵⁰ M.E. STONE, Greek Apocalypse of Ezra, in: Old Testament Pseudepigrapha (s. Anm. 49), 561–579.

⁵¹ J.R. MUELLER/G.A. ROBBINS, Vision of Ezra, in: Old Testament Pseudepigrapha (s. Anm. 49), 581–590.

⁵² S. AGOURIDES, Apocalypse of Sedrach, in: Old Testament Pseudepigrapha (s. Anm. 49), 605–613.

⁵³ M.E. STONE, Questions of Ezra, in: Old Testament Pseudepigrapha (s. Anm. 49), 591–599; J. LEONHARDT-BALZER, Fragen Esras (JSHRZ NF 1.5), Gütersloh 2005.

⁵⁴ Vgl. dazu STONE, Metamorphosis (s. Anm. 1).

⁵⁵ Zum Beispiel VisEsdr 62 (ein Preis der Tiere, die ohne Gotteserkenntnis und darum ohne Sünde sterben); ApkSedr 4,1–3 (angesichts der schrecklichen Strafen für die Sünder ist es besser, nicht geboren zu sein); Fragen Esras Rez A 5 (Lob der Tiere). In ApkEsr 2,10–17 wird in diesem Zusammenhang – ähnlich wie im 4. Esrabuch – auf Adams (unvermeidliche?) Sünde und deren Folgen für alle eingegangen.

⁵⁶ Zum Beispiel VisEsdr 11; 18; 22; 33; 42; 47; 55; 60–61; ApkSedr 5,7.

⁵⁷ ApkEsr 6,3–26.

⁵⁸ ApkSedr 9–10; ApkEsr 6,3–26 im Kontrast zu 4 Esr 14,20.

⁵⁹ ApkEsr 1,5: Die bizarr lange Fastenzeit ergibt sich aus der Addition der Fastenzeiten im 4. Esrabuch; vgl. STONE, Greek Apocalypse of Ezra (s. Anm. 50), 563.

⁶⁰ LEONHARDT-BALZER, Fragen Esras (s. Anm. 53), 7–8; STONE, Metamorphosis (s. Anm. 1), 17.

Esratradition im Christentum:⁶¹ Deren Schwerpunkt liegt klar auf dem 4. Esrabuch, verstanden als Offenbarung über die letzten Dinge. Fragen wie die nach der Möglichkeit der Fürbitte für Verstorbene oder nach dem Alter der Welt und folglich der noch bleibenden Zeit bis zum Ende werden anhand von Zitaten aus dem 4. Esrabuch diskutiert.⁶²

Eine explizite Reflexion des eigenen Autoritätsanspruches im Zusammenhang mit der Autorität der vorangehenden Esraschriften findet sich in diesen Texten nicht. Ihr Anspruch, Offenbarungen über die letzten Dinge wiederzugeben, beruht rein auf der pseudepigraphischen Verfasserfiktion: Es ist vorausgesetzt, dass der aus dem 4. Esrabuch als Empfänger geheimer Offenbarungen bekannte Prophet Esra solche Dinge weiß und dass er mit Engeln bzw. Gott redet und Reisen durch die Unterwelt und die Himmel macht. Die einzige explizite Äußerung einer der Schriften über ihre eigene Stellung findet sich in ApkEsr 7,9–12: Dort bittet Esra Gott, seiner Schrift Autorität zu geben, so dass alle, die sie lesen und verbreiten, gesegnet werden, alle, die ihr keinen Glauben schenken, bestraft werden. Dieser Anspruch besteht unabhängig von der Verbindung zu den kanonischen Esraschriften.

Ohne behaupten zu wollen, dass die späteren christlichen Esraschriften vom 5. Esrabuch direkt beeinflusst seien,⁶³ kann man doch sagen, dass dessen aggressive Enteignung der Esratradition gewissermaßen den Boden für ihre bedenkenlose Umdeutung und Aneignung in diesen Texten bereitet. Der kanonische Esra des Esra-Nehemia-Buches tritt hier ganz zurück. Für das Christentum war dieser Esra, der Restaurator Israels nach dem Exil, offensichtlich nicht attraktiv.⁶⁴ Anders der apokryphe Esra des 4. Esrabuches: Obwohl er ursprünglich in engem Zusammenhang mit dem kanonischen Esra steht und ergänzend als Transformator Israels in einer Krisenzeit neben ihm tritt, bietet er doch auch Anhaltspunkte, Esra weitestgehend von seiner kanonischen Rolle zu lösen, um

⁶¹ Genauer: im frühen Christentum; zur Rolle des 4. Esrabuches in der theologischen Verarbeitung der Entdeckung Amerikas, für die Entstehung des Buches Mormon und in heutigen millenaristischen Bewegungen vgl. die Hinweise bei O'LOUGHLIN, *Esdra* (s. Anm. 3), 1203–1204

⁶² Vgl. dazu KRAUTER, *Theologie* (s. Anm. 40), 170–171. Das einzige andere Thema, das daneben einige Prominenz erreicht, ist die Inspiration der Schrift: z.B. Irenaeus, *Adversus haereses* 3,21,2; Eusebius, *Historia ecclesiastica* 5,8,15; Clemens Alexandrinus, *Stromateis* 1,22,149; Tertullian, *De cultu feminarum* 1,3. Vgl. dazu T. HIEKE, *Esra, wibilex* (<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/10823>); Kraft, „Esra“ *Materials* (s. Anm. 3), 125.

⁶³ Da eine halbwegs genaue Datierung in vielen Fällen schwierig bis unmöglich ist, lässt sich nicht sagen, ob den Autoren das 4. Esrabuch bereits mit 5./6. Esra als Zusätzen bekannt war oder nicht.

⁶⁴ Vgl. J. PAKKALA, *Ezra (Book and Person)*. I. Hebrew Bibel/Old Testament, *EBR* 8 (2014), 626–629, hier 628. Zur eher spärlichen Esrarezeption (auch in der christlichen Ikonographie) vgl. auch HIEKE, *Esra* (s. Anm. 62); B. MCGINN, *Ezra (Book and Person)*. IV. Christianity, *EBR* 7 (2013), 638–639.

seine Autorität für neue, wohl am besten als pseudepigraphisch zu bezeichnende Zwecke zu nutzen, und wird so zum Beginn einer „zweiten Karriere“ des Esra.